QUELQUES SYMBOLES ASIATIQUES DE LA SAGESSE

Nous avions, en rendant compte ici même de l'ouvrage de M. Jacques Bonnet consacré aux *Symboles traditionnels de la Sagesse* (1), exprimé l'intention de lui apporter quelques prolongements en direction de l'Asie orientale. C'est ce que nous attacherons à faire en ces pages, sous une forme nécessairemennt plus abrégée, moins complète que celle du livre, mais en en respectant la structure, en évitant de déborder — sauf incidemment — son cadre. L'inconvénient de tels prolongements est évident : nous aventurant hors du domaine des civilisations indo-européennes, la belle homogénéité d'expression qui les caractérise risque de se trouver rompue. Mais l'universalité du langage symbolique — et n'est-ce pas l'occasion de la démontrer ? — a le plus souvent raison de telles barrières. Encore la rupture formelle peut-elle, ici ou là, être évitée grâce à l'intermédiaire de la Tradition bouddhique, qui transplante et transpose plus à l'Est le langage de l'Inde.

Symboles de la Sagesse, dit M. Bonnet, c'est-à-dire expressions tangibles de la manifestation de l'Esprit, de la Puissance divine. Les différences de perspective rendent difficilement réductibles à de telles notions, les expressions symboliques de traditions qui ne personnifient qu'exceptionnellement ou secondairement les réalités métaphysiques. Si les correspondances s'établissent néanmoins — et nous espérons montrer qu'il en est bien ainsi — c'est que nous sommes en présence d'une Réalité absolue, universellement perçue, même si elle l'est selon des modalités différentes.

(1) Ed. Horvath, Roanne, 1971 Cf E.T. n° Nov.-Déc 1971.

Le souffle, l'eau, le feu.

1. L'homologation du souffle à l'Esprit est commune aux anciennes langues européennes et aux langues sémites. On rappellera en outre que *Hamsa,* le cygne, l'oie sauvage qui couve l'œuf cosmique du *Veda* est aussi un *souffle.* On pourrait, d'autre part, évoquer ici la notion upanishadique du *sutrâtma* : les mondes et les êtres sont reliés entre eux par un *fil* (*sûtra*) qui est à la fois *Atmâ* (le Soi) et *prâna* (le souffle). « Connais-tu le fil par lequel sont reliés et ce monde et l'autre monde, et tous les êtres ?... Par le souffle tous les êtres sont unis, dans le souffle tous les êtres convergent. » (*Brihadâranpaka Upanishad*).

L'espace physique originel, selon la cosmologie taoïste ancienne, se constitue par la coagulation progressive de neuf souffles (*kieou-k'i*) : « Les Neuf Souffles mystérieusement se coagulèrent et achevèrent le plan des Neuf Cieux. » (*T'ai-chang san-t'ien tcheng-fa king,* tr. Maspéro) ; encore paraissent-ils bien être la manifestation d'un unique Souffle originel, *che-k'i,* ou *yuan-k'i.*

Il est de tradition constante que le *souffle,* ou le *vent, Vâyu,* emplisse l'espace intermédiaire. C'est également le cas en Chine, où tout l'espace entre Ciel et Terre, comparé à un *soufflet,* est empli par le *souffle* producteur, *k'i.* « Dans l'espace entre Ciel et Terre, le souffle harmonieux circule librement, et les dix mille êtres se produisent. » (Ho-chang kong). « Les dix mille êtres sont portés par le *yin,* embrassés par le *yang* ; subtil, un souffle en réalise l'harmonie. » (*Tao-te king,* 42). « Dans l'immensité de l'espace, il existe un souffle, *k'i,* essentiel, primordial, qui donne naissance à tous les êtres et s'incorpore à eux. » (*Houang-ti nei-king*). « le souffle, *k'i,* harmonieux et subtil a formé les hommes. » (Lie-tseu, ch 1). L'homme est dit baigner dans le *k'i* « comme le poisson dans l'eau » (Tong Tchong-chou). « L'homme meurt lorsqu'il est privé de *k'i* comme meurt le poisson privé d'eau. » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*).

Souffle créateur, le *k'i* est en effet aussi, par participation, le souffle vital, analogue en ceci au *prâna* hindou. Aussi rencontre-t-on en Chine, aussi bien que

dans le Bouddhisme tantrique, des méthodes de « contrôle du souffle » équivalant à *prânayâma*. Il est évident que la « circulation interne » du *prâna* ou du *k'i* s'applique, non pas à la « respiration grossière », mais à une « respiration subtile » dont la première n'est que l'image. « Le souffle vient du cœur. » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*). La respiration rythmée, en tant qu'« ouverture et fermeture des portes célestes » (*Tao-te king*, 10), *yin* et *yang*, est le signe de l'alternance cosmique, l'homologue du Souffle créateur originel. En mode « tantrique », le *k'i* (souffle, mais aussi « esprit » et « lumière »), s'unit intérieurement au *tsing* (essence, mais aussi « force ») pour procréer l'Embryon d'Immortalité : « *Tsing* et *k'i* s'unissent et donnent naissance à l'Embryon mystérieux. » (*T'ai-si king*). La conséquence en est, dit-on dans le même ouvrage, l'ascension vers le Ciel « sur un char de nuages ».

On observera incidemment que la monture de Vâyu, le vent, est un *cheval*, symbole tout à la fois de force et de rapidité. Granet a suggéré que les huit chevaux du semi-légendaire roi Mou des Tcheou pourraient correspondre aux huit vents. *K'ien*, le principe actif, productif, agit, dit le *Chouo-koua*, « dans le cheval ». Il faut se souvenir que le cheval est en sanscrit *ashva*, le « pénétrant », et que les *Ashvin* à tête de cheval, divinités solaires et détentrices du breuvage de vie, sont fils d'un cheval et d'une jument qui incarnent respectivement le *Dharma* et la Connaissance. La « pénétration » dont il s'agit est celle de la lumière : associé au soleil, le cheval l'est aussi au *feu*. Dans d'innombrables légendes chinoises — où il se distingue souvent mal du dragon — il est l'instrument d'une quête de la Sagesse ou de l'Immortalité. Monture du Bouddha lors du « Grand Départ », il est parfois le symbole iconographique de son propre cavalier.

Avec plus de constance toutefois, c'est la *gazelle*, animal véloce, qu'on associe à *Vâyu*, ainsi qu'à la *yoginî* Vayuvegâ, « Rapide comme le vent ». Dans le tantrisme également, la gazelle correspond à l'élément air, qui est celui du « centre du cœur » (*anâhata-chakra*). Dans l'iconographie bouddhique, les gazelles

évoquent le premier sermon de Bouddha, prononcé dans le Parc aux Gazelles de Sarnath ; figurées au pied de son trône, ou de part et d'autre de la Roue de la Loi, elles évoquent la « mise en branle » de cette Roue, la révélation du *Dharma*, éternelle Loi de la libération. Et si le *Dharma* s'identifie au Bouddha (« Celui qui voit le *dhamma* me voit » *Samyutta-Nikâya*, III, 120), il ne s'identifie pas moins clairement à l'*Atmâ* : « C'est le *dhamma*, vous dis-je, qui conduit votre char ! » (*Samyutta-Nikâya*, I, 33).

2. L'influence céleste se manifeste, outre le souffle, par les *eaux supérieures* ; l'eau est d'ailleurs, en certaines allégories tantriques, une figure de *prâna*. La forme la plus évidente de l'action céleste figurée par l'eau, c'est la *pluie*, ou la *rosée*. La pluie est une émanation directe, enseigne le *Yi-king*, de *K'ien*, le principe actif, céleste. Le caractère *ling* qui, dans le *Tao-te king* (ch. 39) désigne l'influx du Ciel, se compose du caractère *wou*, expression de l'incantation rituelle (peut-être dansée), et de trois bouches ouvertes recueillant la pluie qui tombe des nuées. Selon le patriarche du Zen Houei-nêng, « la Sagesse suprême immanente à la nature propre de chacun, peut être comparée à la pluie... »

La *rosée* lunaire chinoise éclaircit la vue et nourrit les Immortels. La chute de la « rosée douce » (*Tao-te king*, 32) est le signe de l'union harmonieuse du Ciel et de la Terre. « (Aux temps anciens) le Ciel dispensait une rosée bienfaisante. » (*Li-ki*, ch. 7). « La rosée douce a le goût du miel et ne s'épand que sur le royaume en paix. » (Kouan-tseu). Elle naît spontanément de l'accord parfait joué sur les quatre cordes d'un luth.

Si l'on suit l'étymologie donnée par le *Râmâyana*, l'*apsara* (*ap*, eau + *rasa*, essence), cette gracieuse figure mythologique popularisée par les bas-reliefs d'Angkor, est un symbole des *eaux supérieures*. Leur fréquence dans les cortèges de l'iconographie bouddhique leur confère d'ailleurs un caractère *angélique* (l'exemple le plus typique est celui des fresques du *Hôryûji* de Nara). L'*apsara* s'oppose, au Cambodge, à la *nagî*, divinité des eaux inférieures.

Pourtant, très exceptionnellement, le *nâga,* associé à Indra, est au Banteai Srei d'Angkor, un symbole des eaux supérieures. L'arc d'Indra, c'est, au Cambodge, *l'arc-en-ciel :* Indra dispense la pluie et la foudre, signes et moyens de l'activité céleste : l' « arc à *makara* » de l'iconographie n'est pas différent de l'arc-en-ciel. Le *makara* est parfois aussi la monture de Gangâ, le *fleuve* d'en-haut, qui s'écoule de la chevelure de Shiva. Le très riche symbolisme bouddhique de la « traversée du fleuve » nous éloignerait quelque peu de notre sujet, mais le sens de l'« autre rive » n'en est pas moins le même que celui de *l'eau courante,* si l'on en croit le patriarche Houei-nêng : « Le non-attachement est un état par-delà l'existence et la non-existence, pareil à l'eau courante sans écume ; on l'appelle : la « rive opposée » (*pâramitâ*). »

Il n'est pas jusqu'à la *mer* qui, symbole habituel de l'indistinction primordiale, ne devienne dans le Bouddhisme « étincelante » pour figurer l'Essence divine. « Le courant du fleuve Gange flotte jusqu'à la mer, glisse dans la mer, gravite vers la mer. » (*Samyutta-Nikâta*, IV, 179). « Les cours d'eau qui, dans le monde entier, se déversent dans le Grand Océan, les pluies qui y tombent du ciel, n'affectent en rien la vacuité ni la plénitude du Grand Océan. » (*Vinaya-pitaka*, II, 237). Ce qu'on peut rapproher du texte de Tchouang-tseu (ch. 12) : « Toutes les eaux confluent à la mer sans la remplir. Toutes les eaux en sortent sans la vider. » Notions qui, d'ailleurs, ne sont nullement particulières à l'Asie orientale. En mode tantrique, l'océan est *Paramâtma,* l'Esprit universel en quoi se fond la goutte d'eau de *jiva* ou *jivâtma.* Dans le *Mahâyâna,* l'Océan est le *Dharma-kâya,* le « corps d'Illumination » du Bouddha, qui se confond avec la *Bodhi,* l'Intelligence primordiale, la Sagesse essentielle. Le calme de sa surface signifie tout à la fois la vacuité (*shunyâta*) et l'Illumination. « Le *Dharma-kâya* est symbolisé... par un océan infini, calme, sans une vague, duquel s'élèvent brumes, nuages et arc-en-ciel symbolisant le *Sambogha-kâya* ; ces nuages illuminés de la gloire de l'arc-en-ciel, se condensent et retombent en pluie, symbolisant le *Nirmâna-kâya* ». (Evans-Wentz, introduction au *Bardo Thödol*). Dans

la légende même de la vie de Shâkyamuni, l'eau et le feu s'associent pour concourir à sa symbolique apothéose : « Il atteignit la région de la lumière, et n'y fut pas plus tôt, que des lueurs multicolores s'échappèrent de sa personne ; de la partie supérieure du corps jaillirent des flammes, et de la partie inférieure ruissela une pluie d'eau froide. » (*Divyâvadâna*).

3. Au *feu* sacrificiel de l'Hindouisme, le Bouddha substitue le feu intérieur, qui est à la fois connaissance pénétrante, illumination et destruction de l' « enveloppe » : « J'attise une flamme en moi... mon cœur est l'âtre, la flamme est le soi dompté. » (*Samyutta-nikâya*, I, 169). La technique tantrique tibétaine du « feu intérieur » le fait également correspondre au cœur. Et le «creuset intérieur » de l'alchimie symbolique chinoise correspond à peu près au *manipura-chakra,* que le *Yoga* place sous le signe du *feu.* Cette même terminologie alchimique identifie le souffle *k'i,* au trigramme *li* qui est soleil et feu, et le nomme « feu de l'esprit ». Le flamboiement du corps du Bouddha comme signe de l'atteinte de la suprême Sagesse a été noté plus haut. Il est confirmé par *Dîgha-Nikâya,* III, 27 : « Quand j'eus enseigné, réveillé, incité et réconforté l'assemblée en lui parlant du *dhamma,* j'entrai dans l'état du feu... Je produisis un flamme qui brûlait et fumait à la hauteur de sept palmiers... » Aussi le Bouddha est-il parfois représenté par un pilier de feu, et son nimbe est-il entouré, en d'autres images, « de flammes qui symbolisent l'irradiation de la lumière émanant de sa personne, de la sagesse illuminant le monde. » (D. Seckel).

La flamme de la connaissance et de l'Illumination est le plus souvent figurée par la *lampe* et, au Japon, par la *lanterne* de pierre. « La lampe, dit Houei-nêng, est le support de la lumière et la lumière est la manifestation de la lampe. » Cette identité, ajoute-t-il, est semblable à celle de la concentration et de la Sagesse. Et encore : « Tout comme la lampe peut disperser des ténèbres millénaires, de même une étincelle de Sagesse peut supprimer l'ignorance qui dure depuis des âges. » La « transmission de la flamme de la lampe », importante formule de l'enseignement du Zen, est celle du *Dharma,* c'est-à-dire finalement

de la Sagesse essentielle. « Prenez le Soi pour lampe, le Soi pour refuge, et pas d'autre ; prenez le *dhamma* pour lampe, le *dhamma* pour refuge, et pas d'autres...» répètent inlassablement les textes canoniques (*Dîgha-Nikâya*, II, 101).

Il ne serait certes pas inutile d'évoquer, en complément, le symbolisme du *soleil*, et nous retrouverions, ici encore, un langage universellement intelligible. Non pas, disent les écritures bouddhiques, « le soleil que tous peuvent voir, mais le Soleil que peu connaissent par l'esprit », et qui est « le Soi de tous les êtres ».

Pierre GRISON.

(*à suivre*.)

LE RETENTISSEMENT DE LA CLOCHE

A Al-Harith al-Hichâm qui lui demandait comment lui venait la révélation du Coran (*wahy*), le Prophète fit, selon un *hadîth*, la réponse suivante : « Tantôt elle me vient comme le retentissement de la cloche, *salsalat al-jaras*, et c'est pour moi la plus pénible, tantôt l'Ange (Gabriel) prend la forme humaine pour me parler et je retiens ce qu'il dit » (1).

***

Rapportant ce *hadîth* célèbre, Al-Bûnî (*Shams al ma'ârif al-kubrâ'* I p. 43, lignes 4 à 9) fait un rapprochement entre la cloche de la révélation coranique (2) et l'idéogramme de la lettre Mîm. « Le secret du Mîm, écrit-il, connote le secret du retentissement de la cloche ». Pour étayer cette assertion Al-Bûnî argue notamment de la rotondité, *tadwîr*, de Mîm. Etant la seule partie

(1) On notera que Mohammed présente expressément la révélation du Coran en rapport avec la modalité sonore tout comme le fait la tradition hindoue pour le Véda qu'elle considère comme une « audition », *shruti*. Une haute autorité hindoue, S.S. le Jagadguru de Kanchi a pu écrire des Véda qu'il « n'a jamais été prévu qu'ils devaient être mis par écrit et lus. Ils doivent être entendus de la bouche d'un maître et répétés après lui. L'ancien tamil classique les nomme « un livre non écrit »... Ils sont ce qui est entendu, d'où le nom de *shruti* » (*The Call of Jagadguru*. Madras 1958, p. 104). Bien que le Coran ait été conservé par écrit du vivant même du Prophète, ces lignes peuvent lui être appliquées comme suggestives de la qualité de *shruti* (entendue alors comme désignant l'écrit d'inspiration directe, par opposition à la *smriti*, formulation plus élaborée et explicite) qu'il comporte essentiellement en tant que Livre sacré.

(2) On ne peut parler de cloche « islamique » car l'Islâm ignore la cloche qui, selon un *hadîth*, fait fuir les Anges, non plus que de cloche « mohammedienne » car elle est un attribut de l'Ange Gabriel (*Jibrâ'il*), le Seigneur de la Révélation et du Message.

embarras à rattacher les principes masculin et féminin à l'expression de ses deux « volontés adverses » : s'il paraît, en thèse générale, résoudre la question en faveur de l'élément féminin, parce qu'il croît affirmer par là la supériorité de l'espèce sur l'individu, on peut lui objecter que bien des doctrines cosmologiques présentent pourtant la force expansive comme masculine et la force attractive comme féminine, et cela en les figurant symboliquement par la dualité du « plein » et du « vide » ; ce sujet mériterait quelque réflexion. D'ailleurs, le « plan de l'espèce » n'est pas vraiment supérieur à celui de l'individu, il n'en est en réalité qu'une extension, et tous deux appartiennent à un même degré de l'existence universelle ; il ne faut pas prendre pour des degrés différents ce qui n'est que des modalités diverses d'un même degré, et c'est ce que fait souvent M. Lasbax, par exemple quand il envisage les multiples modalités possible de l'étendue. En somme, et ce sera là notre conclusion, les données de la science, au sens actuel de ce mot, peuvent nous conduire à envisager une extension indéfinie d'un certain « plan d'existence », celui qui est effectivement le domaine de cette science, et qui peut contenir bien d'autres modalités que le monde corporel qui tombe sous nos sens ; mais, pour passer de là à d'autres plans, il faut un tout autre point de départ, et la vraie hiérarchie des degrés de l'existence ne saurait être conçue comme une extension graduelle et successive des posibilités qui sont impliquées sous certaines conditions limitatives telles que l'espace ou le temps. Cela, pour être parfaitement compris, demanderait assurément d'assez longs dévelopements ; mais nous nous sommes surtout proposés ici, en indiquant certains points de comparaison entre des théories d'origine et de nature fort diverses, de montrer quelques voies de recherches qui sont trop peu connues, parce que les philosophes ont malheureusement l'habitude de se renfermer dans un cercle extrêmement restreint.

René GUÉNON.

QUELQUES SYMBOLES ASIATIQUES DE LA SAGESSE

(fin) *

La colombe, le don, le paraclet.

Le symbolisme du *doigt de Dieu,* évoqué par M. Bonnet, ne peut évidemment trouver son équivalent en Asie, à moins toutefois qu'on en rapproche certains *mudrâ* de l'iconographie bouddhique : nous pensons surtout au *varada,* ou *dâna-mudrâ,* qui nous permet de rejoindre par ailleurs le symbolisme du *don.* Ce *mudrâ* — main abaissée, paume en avant, tous les doigts étendus — figure le *don* des Trois Joyaux de la Connaissance. Nous y reviendrons plus loin, car cela touche à tout un aspect de la spiritualité bouddhique.

On ne trouvera pas trace, en Extrême-Orient, du symbolisme de la colombe, mais on lui découvrira, par contre, d'étonnants homologues. C'est ainsi par l'intermédiaire d'un *éléphanteau* « blanc comme la neige et l'argent », nous dit le *Lalitavistara,* que la reine Mâya conçut le Bouddha. Cette fonction tout à la fois spirituelle et *angélique* de l'éléphant paraîtrait curieuse si nous ne lui découvrions par ailleurs de solides références : associé à Indra, il est producteur de la pluie et de foudre, dispensateur, dans toute l'Asie du sud-est, des bénédictions du Ciel. L'éléphant, c'est Ganesha, symbole de la connaissance. Signification voisine : figuré seul au sommet d'un pilier, comme à la balustrade du *stûpa* de Bharut, il évoque l'Eveil du Bouddha. Dans l'iconographie du *Vajrayâna,* un éléphant blanc à six défenses est la monture

(*) Voir *E. T.* de janvier-février 1972.

du *bodhisattva* Samantabhadra, incarnation de la Sagesse transcendante.

Comme l'a bien noté M. Jacques Bonnet, l'homologue le plus précis de la colombe est toutefois le *cygne*, ou plutôt l'*oie sauvage* (*hamsa*), qui est aussi littéralement le souffle, ou l'esprit. Citons à son sujet ce texte sanscrit du Cambodge : Shiva « est le *kalahamsa* qui fréquente le lac du cœur des *yogi* ; il est le *hamsa* qui siège dans le *bindu*, qui a pour domaine l'esprit, qui possède le *nâda*. » (2). Il n'est pas superflu de noter que, dans le *Yi-king*, l'*oie sauvage* est le symbole de la *prudence*, l'instrument d'une progression circonspecte, par étapes, ce qui est bien entendu susceptible d'une interprétation spirituelle : « L'oie sauvage approche peu à peu de la rive... l'oie sauvage approche peu à peu du sommet... l'oie sauvage rejoint peu à peu le haut des nuages. Ses plumes peuvent servir pour la danse sacrée. »

D'une façon plus générale d'ailleurs, l'*oiseau* est un symbole de l'Esprit, et le caractère céleste du *langage des oiseaux* s'étend jusqu'à la Chine, où les héros organisateurs du monde savent l'entendre. Le *vol* est, dans le langage taoïste, le signe de la légèreté du corps, de la libération de la pesanteur corporelle, de l'accès au monde *subtil* ; il permet, en mode bouddhique, d'atteindre le lac Anavatapta, ou le paradis ; le pouvoir qu'il implique est le fruit de la contemplation ; comparé au *vent*, le Bouddha « peut marcher sur les eaux comme si elles étaient une terre solide, se mouvoir dans l'air comme un oiseau. » (*Samyutta-Nikâya*, V, 25). On pourrait souligner encore le caractère solaire, flamboyant de l'*aigle* Garuda, symbole de la pénétration spirituelle, le caractère céleste de l'aigle messager des *kami*, dans la mythologie du Shintô ; l'homologation symbolique de la *caille*, oiseau du sud et du feu, à la lumière intellective.

Nous avons indiqué plus haut que le *don* du Bouddha était celui du Triple Joyau de la Connaissance (*triratna*), à savoir le *Bouddha*, le *Dharma*, ou la Loi éternelle, le *Sangha*, ou la Communauté. Au

(2) Coedès, *Inscriptions du Cambodge*, cité par K. Bhattacharya, *Les religions brahmaniques dans l'Ancien Cambodge*.

Tibet, c'est le *Dhyâni-Bouddha* Ratnasambhava qui est figuré en *dâna-mudrâ*, portant le Triple Joyau, irradiant une lumière dorée, pour figurer la « Sagesse de l'essentielle égalité de tous les êtres. » Cette attribution du *dâna-mudrâ* à Ratnasambhava se retrouve d'ailleurs au Borobudur de Java. Selon Shinran, le Tathâgata nous dispense le *don* d'une « foi solide comme le diamant ». *Dâna*, le don, est la première des six « vertus de perfection » appelées *pâramitâ*, dont les autres sont : *shîla*, les observances, *virya*, l'effort, *kshânti*, l'humilité, la patience, *dhyâna*, la méditation, et *prajnâ*, la connaissance illuminative. Ces vertus ne sont pas seulement pratiquées par l'homme qui aspire à la délivrance, mais d'abord et avant tout par le *Bodhisattva*, auquel elles sont nécessaires pour atteindre la bouddhéité. Il en est évidemment de même de l'amour (*metta*), « état divin », dont il est dit avec emphase dans le *Suttanipâta* : « Avec un cœur d'Amour, il demeure irradiant un quartier, puis un second, puis un troisième, un quatrième ; et ainsi le vaste monde tout entier, au-dessus, au-dessous, de tous côtés et partout, continue à rayonner du cœur d'Amour abondant, sans bornes, sans taches. » Les hymnes du *Mahâyâna* sont pleins d'appels et d'actions de grâce à l'Amour du suprême Bouddha. Ainsi cette inscription de la stèle khmère de Vat Sithor qui, on le notera, fait appel à deux autres symboles : l'*arbre* et l'*eau* : « Je salue le corps sensible des Bouddhas bienfaisants qui est visible et qui, tel un Arbre de désirs, réalise les vœux du monde impuissant à les satisfaire... Puissent le fruit des mérites éminents et les eaux pures jaillissant des pieds du meilleur des Maîtres mener tous les êtres pour toujours à la Terre de félicité. » Ainsi cet hymne de Shântideva : « Puissé-je être... la barque, la chaussée, le pont ! Etre la lampe de ceux qui ont besoin de lampe, le lit de ceux qui ont besoin de lit, l'esclave de ceux qui ont besoin d'esclave, être la Pierre du Miracle, la Plante qui guérit, l'Arbre des Souhaits, la Vache du Désir ! » Le *don* du Bouddha, celui de Ratnasambhava — faut-il le souligner ? — est le don de soi en même temps que celui du *Dharma*. *Dâna* implique d'ailleurs, en toutes ses dimensions, l'abandon de soi-même.

La *shakti*, dans le système du *Vajrayâna*, est toujours, sous divers aspects, un symbole de *prajnâ*, la Connaissance illuminante. Chacun des *Dhyâni-Bouddha* lui est amoureusement uni : Aksobhya à Locanâ, la Voyante ; Ratnasambhava à Mâmakî, Ce qui est Mien ; Amitabha à Pândaravâsini, la Blanc-vêtue ; Amoghasiddhi à Târa, la Salvatrice. Târa la Bienfaisante, Târa la Blanche est souvent représentée par ailleurs comme la *shakti* du *Bodhisattva* Avalokiteshvara. Elle a parfois tendance à se confondre, dans l'iconographie, avec Prajnâpâramitâ, la Suprême Sagesse, normalement considérée comme la *shakti* du Bouddha suprême.

En fait, l'irradiation de l'Amour divin en tant que symbole de la Sagesse, partout affirmée dans le *Mahâyâna*, est inséparable de la fonction bouddhique de l'« intercesseur ». Et si l'on donne au *paraclet* ce sens premier, comment n'en pas trouver l'équivalent dans le rôle du *Bodhisattva*, et plus précisément dans celui d'Avalokiteshvara ? L'efficacité de sa fonction est préparée par la pratique de *prajnâ*, la connaissance, et de *karunâ*, la compassion ; elle s'identifie ensuite à *parinâmana*, le « transfert » : la renonciation du *Bodhisattva* à ses mérites propres au profit de l'illumination de tous les êtres. Ainsi est-il, comme le dirait Shântideva, « la barque, la chaussée, le pont », ou, selon l'inscription de Vat Sithor, l'un de « Ceux qui, ayant vu le malheur du monde et tourmentés par ce malheur comme le serait une mère, s'efforcent de le délivrer en attachant à l'Illumination le joyau de leur pensée... » Mais *parinâmana*, souligne le Professeur Suzuki, agit dans les deux sens : à ce sens « ascendant » correspond le sens « descendant » du « pouvoir du Vœu originel d'Amida ». Amida — Amitâbha, Lumière Infinie — que le tantrisme fait correspondre au *souffle*, prononça, enseigne le *Sûtra de la Vie éternelle*, le vœu suivant, alors qu'il était encore *Bodhisattva* : que tout être vivant qui ferait appel à lui pour obtenir l'accès au Paradis de la Terre Pure (*Jôdo*) serait exaucé ; faute de quoi il renoncerait pour lui-même au suprême Eveil. Ce vœu, enseigne Shinran, « nous offre la force de l'Autre » (*tariki*) grâce sanctifiante opposée à l'effort exclusivement personnel,

à la force propre (*jiriki*). En fonction du Vœu originel, nous assure-t-il, « même les bons iront au Paradis, à plus forte raison les méchants ! » Le salut est *donné* en contrepartie de la foi. L'« envoyé », l'émanation d'Amida est le Bodhisattva Avalokiteshvara, le Seigneur-qui-regarde-avec-compassion-vers-le-bas, ou encore le Seigneur-au-rayonnement-lumineux : c'est, au Cambodge, Lokeshvara, le Seigneur-du-Monde ; c'est en Chine et au Japon, Kouan-yin au Kannon, auquel on a parfois donné, significativement — bien que sans doute de façon erronée —, une forme féminine. « Le son mystérieux (du *mantra* d'Avalokiteshvara) apporte la libération et la paix à tous les êtres vivants qui, dans leur détresse, appellent au secours... » (*Sûrangama sûtra*.). Selon l'iconographie chinoise, le *Bodhisattva* descend du paradis de la Terre Pure dans notre monde, et y ramène les fidèles défunts.

On notera incidemment que l'emblème d'Avalokiteshvara est le *lotus*, symbole de l'épanouissement spirituel.

L'étoile.

L'identification de la lumière à la connaissance se rencontre en Chine comme ailleurs ; le caractère *ming*, synthèse de ceux qui figurent le soleil et la lune, y possède effectivement les deux sens : « Mes deux yeux (soleil + lune) forment le caractère *ming* » (Rituel de société secrète). « La lumière céleste réside dans les deux yeux » (*T'ai-yi kin-houa tsong-tche*). Les Bouddhistes chinois l'utilisent eux-mêmes dans le sens d'« illumination ». Toutefois, la lumière stellaire est surtout manifestée par la *Grande Ourse*, « faîte du Ciel » (*T'ien-ki*) et demeure de *T'ai-yi*, le Suprême Un. Dans les méthodes taoïstes de méditation, le méditant se « concentre sur les sept étoiles de la Grande Ourse : peu à peu elles descendent sur le haut de sa tête. » (*Yun-ki ts'i-ts'ien*) : preuve de son accession à l'état « central ». Le « Seigneur Suprême Un » dit un autre texte, tient dans la main gauche « le manche des sept étoiles du Boisseau (*teou*, la Grande Ourse), dans la main droite le premier filet de la Constellation Boréale (Etoile Polaire). » (*Cheou*

yuan-tan chang-king). On se souviendra que le Christ du Nouvel Avènement « tient dans sa main droite sept étoiles » (*Apoc.* I, 16). Dans les sociétés secrètes, un boisseau (*teou*) plein de riz rouge est placé au centre de la loge, soit à l'aplomb exact du Boisseau céleste, dont il est le réceptacle de la Sagesse. L'*urna* du Bouddha, qui irradie la lumière de la sagesse, est figurée par une gemme : elle n'en possède pas moins un caractère stellaire.

L'arbre et l'homme.

L'une des identifications les plus parfaites de l'arbre et de l'homme comme symboles communs de la Sagesse est probablement l'*Arbre de la Bodhi*, sous lequel le Bouddha atteignit l'Illumination. Dans l'iconographie primitive, l'arbre figuré seul représente le Bouddha lui-même (*torana* de Sanchi, par exemple). Par extension, « notre corps est l'Arbre de l'Eveil », enseigne le Maître de Zen Chen-sieou. Les racines de cet arbre, précise curieusement une inscription du Phimeanakas d'Angkor, sont Brahma, son tronc est Shiva, ses branches sont Vishnu. La figuration de l'Arbre de la Connaissance portant sur ses branches les oiseaux célestes, n'est pas rare dans l'art traditionnel de l'Inde. Et nous avons vu plus haut, à deux reprises, le Bouddha identifié à l'Arbre des Souhaits ou des Désirs (*kalpataru*). Dans le Taoïsme, la circulation de la *sève* à partir de l'éveil printanier, est le modèle de la circulation du *souffle* dans le corps humain.

Bien que l'Arbre des désirs semble être parfois une « vigne » (*kalpalatâ*), bien qu'elle soit utilisée dans l'ornementation bouddhique, en Chine et au Japon, la *vigne* n'est pas cultivée en Extrême-Orient : on n'y oublie pas pour autant la *vertu du vin*, laquelle ne se distingue pas, pour les Taoïstes, du pouvoir de l'ivresse (on traduit par *vin* le mot *tsieou*, qui désigne une boisson fermentée à base de grains, non une sève végétale). Ses Sages buveurs sont célèbres, qui cherchent dans l'ivresse physique un moyen d'accès à l'ivresse spirituelle, les libérant du conditionnement du monde extérieur. Le vin renforce le *yang*. Il est

objet d'offrandes rituelles : « Faisons du vin, faisons du moût ! chante de *Che-king*, ce seront offrandes aux aïeux, pour accomplir le rituel. »

La quintessence de la Sagesse s'exprime, dans les écritures bouddhiques, par le mot *sâra*, qui désigne le cœur dur de l'arbre : « Bonnes sont les paroles dont on saisit le cœur (*sâra*)... Ils gagnent le cœur de l'audition et de la sagesse. » (*Suttanipâta*, 329, 330). Elle semble d'autre part associée au *lait*, lorsque la reine Tisyarakshitâ tente de faire périr l'Arbre de la Bodhi, la vigueur lui est rendue en l'arrosant de mille vases de lait.

Selon le *Lie-sien tchouan*, la fonction de Maître de la pluie est associée à la Vertu des arbres (*chou-te*), et plus particulièrement des conifères : les graines, les aiguilles, la *résine* du *pin*, du *thuya*, du *cyprès*, du *tamaris*, donnent la légèreté au corps et lui permettent de *voler* et de *marcher* sur les eaux : « Yo Ts'iuan... aimait manger des graines de pin... sur tout son corps poussèrent des plumes... Il pouvait se déplacer en volant. » (*Lie-sien tchouan*). Nous rejoignons, en effet, avec les conifères et leur sève, un symbole familier de l'Asie qui les associe, de façon constante, à l'obtention de l'immortalité. Il en est de même du *saule* (*mou-yang*), dont le nom est utilisé dans la Cité des Saules (*mou-yang tcheng*) des sociétés secrètes chinoises : M. Bonnet a d'ailleurs rappelé, après Guénon, le symbolisme de ce « séjour d'immortalité ». On notera incidemment que la même expression *mou-yang* paraît désigner aussi le *peuplier*. La signification du *figuier* a également été évoquée : il suffira de rappeler que l'Arbre de la Bodhi était une variété de figuier, localement appelée *pippal*. Le *laurier* est lui-même associé au symbolisme de l'immortalité : c'est à son pied qu'est obtenu, dans la lune, le breuvage végétal qui donne la vie.

Quelques autres symboles de la Sagesse.

Il est, certes, bien d'autres symboles qui mériteraient l'évocation si nous ne risquions de dépasser très largement le cadre d'un tel article. Quitte à rompre la cohésion du cycle étudié par M. Bonnet, nous

en citerons brièvement trois qui, pour avoir valeur universelle, prennent une particulière intensité d'expression dans les langages de l'Asie : le *tir à l'arc*, le *joyau*, le *miroir*.

La *flèche* est l'éclair, le trait de lumière qui perce les ténèbres de l'ignorance. Le monosyllabe *Om* est à la fois l'arc et la flèche. Le tir, dit Lie-tseu, doit être non-intentionnel : il permet d'atteindre le but — la connaissance — à la condition de n'avoir souci, ni du but, ni du tir. « Qui tire ? », questionne-t-on à propos de l'art japonais du *tir à l'arc*. « Quelque chose tire » qui n'est pas *moi*, mais l'identification parfaite du moi à l'activité non-agissante du Ciel. Le caractère chinois *tchong*, qui désigne le centre, représente une cible transpercée par la flèche. Ce qu'atteint la flèche, c'est le *centre* de l'être, c'est le Soi. Si l'on consent à nommer ce but, on l'appelle Bouddha — comme, dans le langage upanishadique, on l'appelle Brahmâ.

La flèche a la même fonction que le *vajra* (foudre) d'Indra, signe de l'activité céleste. Dans le Bouddhisme tantrique le *vajra*, foudre et *diamant*, est le symbole de la puissance spirituelle, invincible, inaltérable ; il figure la clarté, le rayonnement, le tranchant de l'Illumination. C'est encore la vacuité (*shûnyâtâ*), et aussi la « nature propre », identique à la « nature de Bouddha » : « Cela qui ne croît ni ne décroît, enseigne Houei-nêng, c'est le Diamant. » Et le Maître de Zen japonais Tetsugen : « Si l'on s'éloigne instantanément et à jamais de la dualité du voyant et du vu, le monde des *dharma* sans limites est le Diamant. » Nous avons cité plus haut le *triple joyau*, objet du don du Bouddha. Le *triratna*, selon l'iconographie tantrique, naît d'un lotus, dont nous avons dit qu'il était symbole d'épanouissement spirituel ; les flammes qui s'élèvent du joyau sont elles-mêmes images de la sagesse. Et l'on sait l'évocation du « joyau dans le lotus » dans le grand *mantra* d'Avalokiteshvara. De l'*ûrna* frontale de Shâkyamuni — or ou cristal — irradie la « lumière de Bouddha », signe de l'infine Sagesse. En mode hindou, le joyau est un attribut de Vishnu, et symbolise l'*Atmâ*. Il est à peine moins significatif que, dans les légendes cambodgiennes, l'éclair et la pluie, signes de l'activité bienfaisante du Ciel, naissent de joyaux.

Le *miroir* reflète l'Intelligence céleste, et constitue le plus souvent comme tel un symbole solaire. Ainsi, dans le mythe nippon d'Amaterasu, le miroir fait-il sortir de la caverne obscure la Lumière divine pour la réfléchir sur le monde. La « Sagesse du Grand Miroir », attribuée par la doctrine tantrique au *Dhyâni-Bouddha* Aksobhya — porteur du *vajra* — est elle-même, dans une certaine mesure, un *reflet* de la Lumière unique ; elle est en même temps *révélatrice* du suprême secret : celui de l'identité trancendante du monde des formes et de la vacuité, et symbole de l'ultime *apaisement* de l'esprit parvenu à la Connaissance. « Notre corps est l'Arbre de l'Eveil, dit Chen-sieou ; notre cœur est comme un miroir clair. » Mais en vérité, répond Houei-nêng, l'Eveil est sans Arbre, et fait abstraction du miroir. A la limite, la Sagesse efface ses propres symboles.

Pierre Grison.

(*fin*)